



JOSE LUIS ILLANES MAESTRE

«En cierto sentido todos los problemas fundamentales de la filosofía se pueden reconducir a la pregunta sobre qué sea el hombre y qué posición metafísica ocupa con respecto a la totalidad del ser, al mundo y a Dios»¹. Estas palabras de Max Scheler pueden servir de introducción a las reflexiones que nos proponemos desarrollar, ya que ponen de manifiesto no sólo que nuestra cultura está marcada por una fuerte preocupación por el hombre, sino también la presencia en ella de filones de pensamiento que tienden a reducir todo saber a saber sobre el hombre, a antropología.

Esos dos planteamientos, ¿son en realidad solidarios?, ¿es realmente conociéndose a sí mismo como el hombre alcanza su plena humanidad o más bien encuentra su perfección yendo más allá de las fronteras de su espíritu? En otros términos, y desde una perspectiva gnoseológica, ¿el pensamiento humano procede en el interior del círculo de la propia autocomprensión o se abre a la realidad extramental? O también, situándonos ya de lleno a nivel de la teología, ¿qué naturaleza tiene el saber teológico y qué puesto ocupa en él la referencia al hombre?, ¿qué relaciones median entre antropología y teología, entre el *logos* sobre el hombre y el *logos* Dios?

Después de haber señalado la importancia de la aportación de Tomás de Aquino a la profundización teológica acerca del misterio del Verbo Encarnado, Juan Pablo II, precisamente en un congreso conmemorativo de la «Aeterni Patris», comentaba: «¿Acaso no es la cristología el fundamento y la condición primera para la elaboración de una antropología completa, según las exigencias de nuestros tiempos? Efectivamente, no debemos olvidar que sólo Cristo *mani-*

1. MAX SCHELER, *Vom Umsturz der Werte*, en *Gesammelte Werke*, t. III, Berna 1955, p. 173.

*fiesta plenamente el hombre al propio hombre»*². Las preguntas que acabamos de formular vuelven a aparecer, aunque a un nivel distinto, a partir de ese interrogante del Pontífice: ¿en Cristo se le manifiesta al hombre su realidad porque Cristo ha realizado plenamente lo que el hombre es por esencia, o, más bien, porque, siendo Cristo más que hombre, nos da a conocer que en El tenemos acceso a una realidad nueva, como consecuencia del designio divino de elevarnos en El y por El a más de nosotros mismos y hacernos partícipes de lo que nos trasciende?, ¿la cristología es un capítulo más, aunque excelso, de la antropología, de tal manera que, en última instancia, es desde el hombre como comprendemos a Cristo, o debe decirse por el contrario que la cristología implica la ruptura de toda antropología cerrada y el reconocimiento de que el hombre ha de ser entendido desde más allá del hombre mismo?

Tales son las preguntas que vamos a formularnos, y a las que, al menos en su núcleo básico, vamos a intentar responder. Para ello comencemos intentando precisar el sentido y la naturaleza del saber antropológico.

I. EL SABER ANTROPOLÓGICO: SU GÉNESIS Y CARACTERÍSTICAS

1. *Ciencias, filosofía y teología ante la pregunta antropológica*

¿Cómo surge y se desarrolla la pregunta del hombre sobre sí mismo y qué notas caracterizan ese itinerario intelectual? La cuestión que planteamos es ciertamente genérica, pero conviene formularla a fin de abordar el tema considerándolo en toda su amplitud. Una primera constatación se impone: aunque la preocupación antropológica revista en nuestra época un particular énfasis, es, en sí

2. JUAN PABLO II, Discurso en la clausura del convenio sobre la encíclica «Aeterni Patris», promovido por la Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Roma, 17-XI-1979. La frase que el Papa cita proviene, como es bien sabido, de la Constitución *Gaudium et spes*, n. 22.

Expresiones parecidas son constantes en la enseñanza de Juan Pablo II. Reproducamos otra, proveniente de una homilía pronunciada pocos meses antes de la alocución citada en el texto, durante su visita a Polonia: Cristo, afirmaba en esa ocasión, es «la clave para comprender esa gran y fundamental realidad que es el hombre». «No se puede de hecho —añadía— comprender al hombre hasta el fondo sin Cristo. O más bien, el hombre no es capaz de comprenderse a sí mismo hasta el fondo sin Cristo. No se puede entender quién es, ni cuál es su verdadera dignidad, ni cuál es su vocación, ni su destino final. No se puede entender todo esto sin Cristo» (Homilía durante la Misa celebrada en la Plaza de la Victoria de Varsovia, el 2-VI-1979).

misma, tan antigua como la humanidad. El hombre no puede por menos de interrogarse sobre su ser y sobre su destino, e interrogarse con íntima y profunda participación. Otras preguntas podemos los hombres formularlas de forma no sólo desapasionada, sino incluso fría, lejana y hasta indiferente, adoptando la actitud de quien, mero espectador, completa realidades a las que se siente ajeno. La pregunta «¿qué es el hombre?» empeña y compromete a la propia persona, provocando resonancias afectivas y vitales.

Por eso las respuestas de orden científico-positivo dejan siempre insatisfecha a nuestra inteligencia. La fisiología, la biología, la economía, la sociología, etc., nos dicen muchas cosas acerca del hombre y su comportamiento, pero, aún reconociendo la validez de lo que todas y cada una de esas ciencias puedan enseñarnos, nuestro ser entero proclama que el hombre no se reduce a lo que esos saberes, por sí mismos, son capaces de alcanzar. La pregunta antropológica tiene, para el hombre, dimensiones de totalidad. Y las tiene ineludiblemente, como lo confirma incluso la forma de hablar de quienes, adoptando una posición estrictamente materialista, intentan reducir al hombre a las solas dimensiones físicas o sociológicas de nuestro ser: la carga vital con la que afirman que el hombre *no es más* que una estructura físico-química especialmente compleja o que un animal particularmente evolucionado, pone en evidencia que no estamos en presencia de una simple descripción científica, sino ante afirmaciones que se sitúan a un nivel mucho más radical.

Podemos glosar la realidad a la que estamos apuntando acudiendo a una de las doctrinas acuñadas por el pensamiento clásico: la distinción —señalada por los pensadores griegos y ampliamente comentada por los maestros medievales— entre ciencia y sabiduría³. Las ciencias —quizá habría que decir, si no hubiera el riesgo de dar a esas palabras una significación peyorativa, las meras ciencias, ya que la sabiduría es también una ciencia, un saber—, las ciencias se caracterizan por concentrar la atención en un sector o faceta de la realidad, abstrayendo del resto. Es esa concentración de la atención lo que da lugar a la riqueza propia del saber científico y a ese pro-

3. Véase por ejemplo la exposición de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q.1, a.6; 1-2, q.57, a.2, y 2-2, q.45, o, concediendo más importancia a los factores afectivos, la de SAN BUENAVENTURA, *In III Sententiarum*, dist. 35, art. unicus, q. 1, ed. Quaracchi, t. 3, p. 772-775. Entre los expositores modernos pueden consultarse, en la línea de Santo Tomás de Aquino, JACQUES MARITAIN, *Science et sagesse*, París 1935 (trad. castellana; *Ciencia y Sabiduría*, Buenos Aires 1944), y, en la de San Buenaventura, TEODORICO MORETTI-COSTANZI, *La filosofía pura*, Boloña 1959.

greso que implica con respecto al saber ordinario, pero es, al mismo tiempo, lo que condiciona, en otro sentido, su inferioridad con relación a él, ya que el saber ordinario, pobre en la determinación analítica de las estructuras que integran la realidad, posee en cambio una visión sintética de la que carecen las ciencias: el científico necesita, en cierto modo, olvidar su ciencia y volver a ser simplemente hombre, no sólo para enfrentarse con la vida, sino también —y como consecuencia de eso— para juzgar acerca de los criterios de utilización de su ciencia misma.

Al hablar así no intentamos en modo alguno identificar el otro término de la distinción clásica —la sabiduría— con un saber ordinario y de fácil adquisición. Al contrario. Se entiende, en efecto, por sabiduría aquel saber que, versando sobre las cosas tomadas en la plenitud de su ser —de ahí su continuidad, aunque lo trascienda, con el saber ordinario—, aspira a captar los principios supremos, las razones últimas, que explican la estructura y la dinámica de la realidad. Es, pues, saber de importancia suma, que reclama, para poder alcanzarlo de la manera relativamente plena y acabada que es dada al hombre, un cultivo, en grado extremo, de la inteligencia.

Los pensadores clásicos no detuvieron ahí su análisis, sino que intentaron precisar cuáles son los caminos a través de los cuales el hombre accede a la sabiduría, señalando concretamente dos. Uno de ellos es de orden predominantemente vital: el que recorre quien se sitúa ante la existencia con seriedad y autenticidad profundas, es decir el hombre virtuoso (y paralelamente, en cuanto testigo de la humanidad, el poeta y el literato), que llega a alcanzar una connaturalidad con la verdad de las cosas que le permite juzgar, como por un movimiento espontáneo, lo que cada situación exige y reclama; el hombre virtuoso —escribe en ese sentido Aristóteles— es regla y medida de lo que conviene a la virtud⁴. El otro camino es de carácter predominantemente analítico: es el que recorre el estudioso que se esfuerza por clarificar críticamente el propio pensamiento y verificarlo en confrontación con la realidad, hasta elevarse, en la medida en que le resulte posible, hasta las causas últimas y radicales; en suma, el camino al que, desde Sócrates, se designa universalmente con el nombre de filosofía.

Esas dos vías confluyen en un mismo punto —un saber de las cosas con sentido de globalidad, de ultimidad—, pero como fruto de itinerarios distitos, y por tanto dando origen a disposiciones sub-

4. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1. 10 (BK 1176 a 17).

jetivas diversas: el primero hace juzgar de forma instintiva; el segundo de manera refleja; el primero hace que el hombre tenga la capacidad de enfrentarse, acertada y rápidamente, sin vacilaciones, con las situaciones que le depara el vivir, aunque, en ocasiones, sin estar en condiciones de explicitar el porqué de sus resoluciones; el segundo no otorga esa facilidad en la resolución, pero ofrece en cambio la explicación del cómo y del porqué. De ahí que esos dos caminos, y los frutos que producen en el espíritu humano, no sean anti-téticos, sino complementarios, ya que si bien puede decirse que la sabiduría instintiva o por connaturalidad posee una cierta primacía existencial, no es menos cierto que el hombre, ser dotado de inteligencia, libre y dueño de sus actos, aspira a dar, y a darse a sí mismo, razón de su actuar. El momento reflexivo, filosófico, es substancial a nuestro espíritu: podrá existir separado, cultivado por sí mismo y de manera plenamente consciente, o entremezclado con otros procesos de nuestra vida espiritual, y por tanto sin manifestarse con claridad, pero nunca deja de estar presente.

Pero, cerrando esta disgresión epistemológica, retomemos el hilo de nuestro discurso, haciendo, para ello, una afirmación que resume las consideraciones que preceden: la pregunta antropológica se sitúa, en última instancia, no a nivel científico-positivo, sino sapiencial. ¿Cómo se desarrolla, pues, ese saber del hombre sobre sí mismo? Lo ya dicho permite dar una respuesta rápida: a partir de la existencia, y como fruto de esa capacidad de admiración y de asombro que nos lleva a interrogarnos sobre lo que vivimos y vemos, con el deseo de percibir y gustar todas sus riquezas. Experiencias personales, hechos presenciados, leídos o escuchados, vivencias de nuestro mundo interior, pueden ser el estímulo que desencadene nuestro pensar y nos lleva a interrogarnos, sintiendo toda la urgencia de la pregunta, sobre la condición humana. En la medida en que esos hechos y situaciones sean asumidos con hondura, según verdad y conciencia, desembocarán en un crecer del hombre en cuanto tal y por tanto de su capacidad de vivir y de juzgar de la vida, es decir, de esa sabiduría que es fruto de la virtud; si se pone en ejercicio la potencia analítica de nuestra inteligencia se desarrollará esa ciencia o saber filosófico sobre el hombre a la que suele designarse con el nombre de antropología.

Pero el hombre no está enfrentado sólo con su propia experiencia, sino también con la Palabra que Dios, interviniendo en la historia, nos ha dirigido. Y esa Palabra nos habla también de nosotros mismos, de nuestra situación existencial, de nuestro destino. Pode-

mos, por eso, conocernos no sólo a partir de nuestras vivencias, sino a partir de lo que Dios nos ha manifestado. De ahí esa sabiduría mística, don del Espíritu —sabiduría de los santos—, que se enraiza en el alma por la vía de la oración y de la entrega, hasta connaturalizarla con Dios y con el designio divino. De ahí también esa sabiduría de carácter científico, fruto de la aplicación a la Palabra divina de la capacidad analítica de la inteligencia, a la que denominamos teología⁵.

Tres son, en suma, los posibles niveles de saber científico —límitémonos desde ahora a este punto— sobre el hombre:

a) Las ciencias positivas, que nos informan sobre aspectos parciales del ser humano;

b) La antropología filosófica, que nos habla del ser del hombre, de la realidad humana en cuanto tal, en la medida en que nos es dado captarla a través de nuestros actos y vivencias;

c) La antropología teológica, que nos habla del hombre según lo que de él nos ha dado a conocer la revelación divina.

Quien se revela por la Palabra es el mismo Dios que creó cielos y tierra, y su revelación nos da a conocer el fin al que orienta el universo entero; en consecuencia la antropología teológica asume en su proceder a la antropología filosófica. La distinción entre ambas no es la que existe entre dos ciencias que se tocan sólo tangencialmente, sino la que se da entre dos saberes, uno de los cuales, de orden superior, integra al otro. Si la filosofía trasciende a las ciencias, y está por tanto en condiciones de hablar no ya sobre aspectos del hombre, sino sobre el hombre en su globalidad; la teología a su vez trasciende a la filosofía, ya que puede hablar del hombre desde la profundidad que nos otorga la Palabra divina, asumiendo al hacerlo la verdad que la razón filosófica hubiera podido alcanzar a fin de situarla en el interior de una verdad más amplia. La fe, prolongada en el orden existencial y místico por la oración y en el científico por la teología, es el saber sapiencial en el sentido más pleno y radical de la palabra⁶.

5. Sobre la noción de Teología, puede verse lo que hemos escrito en la voz de *Teología*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 22, p. 232-242.

6. Hemos empleado la palabra teología dándole el sentido que tiene normalmente en la época contemporánea, es decir la hemos usado para designar esa ciencia o saber en virtud del cual el hombre, usando su inteligencia bajo la luz de la fe, alcanza una posesión estructurada, científica, de la palabra divina; en ese sentido

2. Antropología y metafísica

Para dar un paso adelante en la clarificación de las cuestiones que nos ocupan en torno a las relaciones entre antropología y teología, es oportuno detallar algo más la descripción del itinerario intelectual al que acabamos de hacer referencia, ya que en él cabe distinguir dos momentos o etapas de características muy distintas —la fenomenología y la metafísica⁷— de cuya mutua relación depende la constitución del saber antropológico.

La consideración refleja sobre el hombre se inicia como consecuencia de la admiración que provoca en nosotros nuestro propio ser. La antropología filosófica supone en ese sentido, una primera etapa de atención a la realidad humana a fin de captarla con mayor plenitud por la vía de la introspección, del testimonio, del estudio de los datos aportados por las ciencias que, en algún sentido, versan sobre el hombre, etc. Este primer momento es el que cabe designar como momento descriptivo y fenomenológico, que ha estado siempre presente en la antropología, si bien en la época moderna, a partir de Kierkegaard, de Husserl y de Scheler, ha adquirido una particular amplitud.

La importancia de esta etapa fenomenológica para la antropología es innegable, ya que —como señalaba en una conferencia pronunciada en 1974 el entonces cardenal Karol Wojtyła— «permite que se vea más *inmediatamente* la riqueza del espíritu humano»⁸. Sin embargo, por sí sola, esa etapa resulta insuficiente en orden a dar vida a un auténtico saber sobre el ser del hombre: necesita, en efecto, ser prolongada mediante lo que, en esa misma conferencia, el cardenal Wojtyła definía como el «*paso metafísico* desde los síntomas al fundamento»⁹, ya que entonces, y sólo entonces, se ha expresado toda la verdad implicada en la experiencia inmediata. En otras pa-

la teología, aunque verse especialmente sobre Dios, trata también de otras muchas cosas —del universo entero— en cuanto que venidas de El y ordenadas por El. Puede darse a la palabra teología un sentido más restringido, usándola para designar el *logos*, discurso o palabra, sobre Dios y nada más que sobre Dios. Conviene tener presente esta duplicidad de alcance del término para valorar algunas de las cosas que se dirán a continuación.

7. Sobre ese doble momento, véase BATTISTA MONDIN, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milán 1975, p. 18-20, junto con las observaciones hechas en la recensión de esa obra que publicamos en «Scripta Theologica», 10 (1978) 745-747.

8. KAROL WOJTYŁA, *La evangelización y el hombre interior*, conferencia pronunciada en Roma el 13 de octubre de 1974; recogida en *La fe de la Iglesia. Textos del card. Karol Wojtyła*, Pamplona 1979. La frase está en p. 65.

9. O.c., p. 64.

labras, una antropología que aspire a ser digna de ese nombre se interroga sobre el ser humano partiendo de hechos y vivencias ordinarias y comunes, pero lo hace buscando la significación profunda de esos datos primarios, es decir —como ejemplificaba recientemente un filósofo chileno— «preguntándose, más allá de las formas y funciones del lenguaje, por el principio intelectual y la radical comprensión del ser que constituyen al sujeto humano como hablante; inquiriendo, tras el mecanismo de la atracción de los sexos, por la naturaleza de ese apetito radical y total que es la voluntad humana, por su apertura infinita, por su poder de elección y creación, y por el carácter entitativamente inconcluso del amante; se interrogará, a partir del límite de la muerte, por aquello que en el hombre no está sujeto a su poder; y, en los fenómenos constantes de la historia de las religiones, buscará el hilo conductor de una original y fundamental religación del hombre a la trascendencia»¹⁰.

No cabe, en suma, si aspiramos a alcanzar un saber sobre el hombre, con limitarnos a describir como vivencia el ser humano, su corporalidad, sus estados anímicos, sus acciones, etc., ni tampoco —si nos situamos a nivel teológico— con señalar cuál sea la estructura vital que implica el acto de fe o la tensión existencial propia de la esperanza, sino que es necesario, dando un paso adelante, preguntarse por las realidades que subyacen a esas vivencias o a esos actos. Lo que, de una parte, conduce a poner de manifiesto la verdad del mundo, de los demás y de Dios, en cuanto realidades a las que el hombre se abre, y, de otra, a subrayar la substantividad del ser humano y la espiritualidad del alma o, si nos situamos a nivel teológico, la trascendencia de la vida divina y la realidad de la gracia como don creado que, transformando al hombre desde las raíces de su ser, lo eleva a la participación de la divinidad.

Es precisamente en ese tránsito del momento fenomenológico al metafísico donde se decide la orientación y el valor de todo intento de comprensión y profundización en el ser humano, es decir, de toda antropología. Es obvio, por lo demás, que en esa encrucijada intelectual confluyen, condicionándose mutuamente, las conclusiones a que cada pensador llegue como resultado de su reflexión antropológica y su visión general de las cosas y del mundo: la percepción de la realidad de la persona es un dato que influye en la metafísica y, viceversa, lo que cada filósofo —o cada teólogo— piense del ser

10. JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS, *Introducción a la Antropología*, Pamplona 1978, p. 18-19.

en general, incidirá en su juicio sobre el hombre, sobre lo humano. Si, en esa confluencia de ideas y juicios, el filósofo, o el teólogo, aciertan a ser fieles a la verdad que se ha manifestado a su mente, sus pensamientos podrán desplegarse en un enriquecimiento progresivo; si, por el contrario, decaen y desembocan en una errada concepción del ser de las cosas, ese hecho se proyectará sobre las etapas anteriores de su itinerario, deformando, en mayor o menor grado, las eventuales adquisiciones precedentes. Así, por ejemplo, quien tiende al panteísmo se incapacita para ver en el hombre algo más que un simple modo, carente de subsistencia propia, de ese ser único con el que, a su juicio, todo se identifica; y quien cae en el materialismo se ve impulsado a reducir al hombre a un mero producto de procesos físicos, económicos o sociales, aunque eso contradiga la conciencia que uno y otro puedan tener de la propia singularidad, conciencia que, por consiguiente, intentarán reinterpretar, buscando explicaciones que, de una forma u otra, quiten valor, trastornen, o priven de eficacia a sus propias experiencias humanas básicas.

Entre las posibles fuentes de desviación, una debe ser considerada especialmente, ya que afecta de manera frontal a nuestro problema: la que, dando al término un sentido amplio, podríamos calificar de idealista. Nuestra experiencia primordial nos atestigua la tensión intencional de nuestros actos de conocimiento y amor, que son siempre conocimiento y amor de algo o de alguien: la forma primaria de la conciencia no es un «yo pienso», sino un «yo conozco». Profundizando en ese dato básico, se dibujará ante nosotros una antropología en la que el hombre es descrito como un ser abierto, que encuentra su realización en la unión, por el conocimiento y el amor, con los otros y, radicalmente, con Dios. Pero si, reproduciendo la aventura intentada por Descartes y por Kant, colocamos entre paréntesis esa experiencia primaria y postulamos, como estado inicial del espíritu, el de un pensamiento vacío, automáticamente nos veremos abocados a concluir que los estados de conciencia no son el fruto de un abrirse de nuestra inteligencia a la realidad que nos rodea, sino reflejo o eco de la propia subjetividad. En suma, se llegará a un planteamiento según el cual el hombre no conoce, sino que se conoce a sí mismo, y el entero saber, tanto teológico como filosófico —aunque, en verdad, desde el momento en que se ha dado ese paso, esta distinción se difumina y tiende a desaparecer— acabará reduciéndose a antropología, a saber sobre el hombre. A menos que, por medio de una pirueta dialéctica, se postule la identificación de la subjetividad humana con la divina, y entonces el saber se identi-

figue con lo que tal vez podría llamarse «teantropología», o sea, el saber de un Dios que toma conciencia de sí mismo a través del hombre ¹¹.

II. LA INVERSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA

Hemos llegado así al corazón de la cuestión que planteábamos al inicio. Detengámonos, pues, a fin de precisar más las posiciones, ya que en realidad la hipertrofia del momento antropológico puede revestir dos formas diversas, que cabe sintetizar mediante dos expresiones, ya conocidas; la de reducción de la teología a antropología y la de giro antropológico de la teología. Describámoslos, aunque sea sólo sucintamente.

1. *La reducción de la teología a antropología*

Quien desemboca en el ateísmo se ve forzado, desde ese mismo momento, a intentar dar una explicación reduccionista de la vida religiosa, ya que, por principio, habiendo negado la realidad de Dios, no puede reconocerle substantialidad alguna. No tiene por eso más salida que intentar reconducirla a experiencias o fenómenos de otro tipo, de los que la religión sería una proyección o sublimación; de ahí las diversas teorías sobre «la génesis de la religión» que han acompañado a lo largo de toda la historia a los planteamientos de signo racionalista ¹². No faltan ejemplos de esa actitud en la época antigua — baste recordar la frase «el temor hizo nacer a los dioses», de un Epicuro y de un Demócrito de Abderra—, pero hay que reconocer que las manifestaciones más decididas de ese planteamiento pertenecen a la edad moderna, iniciándose en la época de la Ilustración hasta llegar a Augusto Comte, con su ley de los tres estadios —religioso, filosófico y positivo—, y especialmente a Ludwig Feuerbach.

Feuerbach parte, como de un dato inconcuso, de la negación de toda trascendencia y de la consiguiente consideración del hombre, interpretando de una manera materialista y sensualista, como realidad última: la humanidad, el hombre considerado en su vivir

11. Como dato histórico, señalemos que la expresión «Theanthropos» la emplea varias veces Feuerbach a partir de 1839.

12. Sobre este punto puede verse lo que hemos escrito en la voz *Religión* en la *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 20, p. 14 ss.

social, es el sustrato radical del acontecer. Dios no es sino una idea del hombre, fruto de una proyección de los deseos y aspiraciones humanas: «lo que el hombre echa de menos —de forma concreta y consciente o de forma inconsciente—, eso es Dios»¹³. Dios no tiene en sí realidad alguna: la única realidad es la del deseo humano que hace surgir la idea de la divinidad. «Dios —dirá Feuerbach con frase que no deja lugar a dudas sobre el sentido de su pensamiento— no es un ser fisiológico o cósmico (es decir, real según la terminología feuerbachiana), sino psicológico», o sea producto de la fabulación humana, y, por tanto, irreal, fantasmagórico¹⁴.

En la teología, en todo lenguaje sobre Dios, aunque aparentemente se está hablando de la divinidad, en verdad se está hablando del hombre, ya que Dios no es sino la realidad humana proyectada, representada en la idea. De ahí la frase que constituye el *leitmotiv* de la *Esencia del cristianismo* y de toda la obra feuerbachiana: «el secreto de la teología es la antropología»¹⁵. Un proyecto o programa intelectual se deduce inmediatamente: es necesario reducir la teología a antropología, aplicar al hombre lo que la religión aplica a Dios, y, de esa forma, liberar al hombre, ya que —como es obvio—, en un tal planteamiento, la religión se presenta como alienación y auto-extrañamiento, como realidad sobremanera negativa que debe ser superada, haciendo que el hombre recupere lo que, en virtud de su propio autoengaño, ha proyectado en la idea de Dios. Bien entendido, por lo demás, que, al hablar del hombre, Feuerbach tiene presente no al individuo singular sino al género, fuera del cual —afirma— el individuo carece no sólo de sentido sino incluso de realidad; consecuencia ésta inevitable, una vez que se ha negado la espiritualidad y la trascendencia, y que abre el camino a un materialismo radical, como el que se expresa en la frase, tajante y provocativa a un tiempo, que Feuerbach repitiera en los últimos años de su producción literaria: «el hombre es lo que come»¹⁶.

13. LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, ed. W. Schuffenhauer, Berlín 1956, p. 136.

14. *Erläuterungen*, en *Sämtliche Werke*, ed. Bolin y Fr. Jodl, Stuttgart 1903 ss., t. 6. p. 345.

15. En su tenor literal esa frase aparece en la conclusión o aplicación final con que termina *Das Wesen des Christentums* (ed. cit., p. 408), pero en términos análogos es repetida reiteradamente a lo largo de toda la obra; ver también el prólogo a la segunda edición, de 1843.

16. Ese aforismo lo formula Feuerbach en un escrito de 1847 y lo reitera en un comentario a una obra de Jakob Moleschotts publicado en 1850, glosándolo en un trabajo de unos años después: *Das Geheimnis des Opfers oder Das Mensch ist, was er isst*. Esos textos pueden verse en la edición de los escritos breves incluida en la edición de las *Gesammelte Werke*, tomos 10 y 11.

2. *El giro antropológico de la teología*

Pero dejemos a Feuerbach, cuyo reduccionismo es patente, y ocupémonos de aquellos autores que postulan una acentuación de la orientación antropológica del pensamiento, aunque —al menos en la intención— sin desembocar en una pura y simple negación de la teología, sino sólo en un giro antropológico del teologizar.

Nuestra experiencia manifiesta que somos objeto de llamadas e interpelaciones, y a la vez que esas invitaciones pueden reducirse a dos tipos principales. Conocemos, en primer lugar, un tipo de interpelación cuya realización más clara es la declaración amorosa: una interpelación que no sólo proviene de un sujeto concreto sino que está referida a él; en ella resulta, en efecto, determinante quién sea la persona que declara su amor y cómo sea el amor que ofrece. Pero se dan también interpelaciones de carácter muy distinto: las que se reflejan en frases como el deseo de la aventura, el atractivo de lo desconocido, y otras similares, con las que aludimos a situaciones anímicas que están ciertamente provocadas por alguien o por algo, pero en las que ese algo permanece en la sombra y en cierto modo se desdibuja, hasta el punto de que lo que cuenta es ante todo y sobre todo la sensación subjetivamente experimentada.

Simplificando algo las cosas puede decirse que los autores a los que nos referimos interpretan la interpelación religiosa indentificándola con el segundo de los dos tipos mencionados. En otras palabras, situados después de Kant y aceptando —al menos substancialmente— su crítica del conocimiento, consideran que nuestros conceptos no expresan la realidad extramental, e intentan buscar un contacto con ella por una vía extraintelectiva. El resultado será un planteamiento agnóstico, en el que la realidad trascendente podrá ser afirmada, pero sólo de forma genérica —lo numinoso, lo divino...— y declarando imposible toda ulterior palabra o *logos* sobre ella. La teología no desaparece, ya que tiene una palabra que decir —la que apunta o señala hacia ese horizonte a la vez trascendente y desconocido—, pero a continuación debe callar, o mejor dicho hablar sólo del hombre y de sus estados de conciencia, ya que estos

Para un estudio más detenido del pensamiento de Feuerbach pueden verse, entre las numerosas monografías existentes: G. NÜDLING, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie*, Paderborn 1961; A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Munich 1973; E. THIES (ed.) *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt 1976; CORNELIO FABRO, *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, Madrid 1977.

estados de conciencia, aunque surjan y se desarrollen como consecuencia del estar situado del hombre ante un horizonte o realidad numinosa, no dicen nada acerca de aquello que los provoca y hablan sola y exclusivamente de nuestra subjetividad.

Es la línea en la que se sitúan, en el siglo XIX, un Jacobi, un Schieiermacher y un Ritschl, y, ya en nuestro siglo, un Tyrrell, un Loisy, un Sabatier, así como —pasando de una filosofía del sentimiento a una analítica existencial de origen heideggeriano— un Bultmann o un Tillich. Así, por referirnos sólo a estos últimos, en la teología bultmanniana, Cristo queda reducido a una cifra con referencia a la cual se proclama la necesidad de la decisión existencial¹⁷; y, en la filosofía de la religión de Tillich, Dios es identificado con un «fondo del ser», que se resiste a toda aprehensión y cuya única función se agota en el permitir al hombre vencer la amenaza de la nada y situarse ante la existencia con coraje y empeño, en un planteamiento substancialmente ambiguo que oscila entre el agnosticismo y el panteísmo¹⁸.

Una posición peculiar adopta el teólogo alemán Karl Rahner, al que se debe la difusión, en los ambientes católicos, de la expresión «giro antropológico» (*anthropologische Wende*) de la teología. Rahner, formado en la escuela de Marechal y fuertemente influido por Kant y Heidegger, considera que el hombre toma conciencia de la verdad del ser en la reflexión o vuelta sobre su propio pensamiento. El hombre —afirma— capta la realidad en el horizonte de la personal autocomprensión, de la pre-comprensión (*Vorgriff*) en la que se expresa como sujeto. De esa forma, en el sistema de Rahner, la vida espiritual resulta concebida no como la busca de una realidad externa al hombre cuyo significado se ignora y se irá percibiendo con el proceder del conocimiento, sino más bien como un proceso a través del cual el espíritu va expresando cada vez más claramente aquello de lo que está permeado desde el principio.

Karl Rahner advierte claramente que un planteamiento de ese tipo se abre a una total inmanentización de la realidad en el hombre, con la consiguiente negación de la gratuidad de la novedad cristiana y, más radicalmente, de toda auténtica trascendencia. De ahí que se esfuerce por matizarlo, afirmando, de una parte, que su

17. Sobre el pensamiento bultmaniano, puede verse la importante serie *Kerygma und Mythos*, ed. H. W. BARTSCH, Hamburgo-Bergstedt, 1948 ss., y, para una introducción, RENÉ MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 1956 y HEINRICH FRIES, *Existencialismo protestante y teología católica*, Madrid 1961.

18. Sobre el planteamiento de Tillich, remitimos a nuestra obra *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978, p. 153-211.

analítica presupone la realidad de una elevación comunicada efectivamente por Dios a cada hombre en virtud de la unidad del decreto creador y redentor (teoría de lo existencial sobrenatural); y, de otra, sosteniendo que la percepción del ser que se alcanza en la vuelta del espíritu sobre sí mismo es una percepción trascendental y atemática, que no excluye una posterior percepción conceptual y temática de la realidad.

En ese sentido afirma que hay «en teología, prioridad del sujeto y posterioridad del objeto histórico»¹⁹ y propugna un método teológico en el que se comienza por una teología formal y fundamental, que es en realidad una analítica del sujeto humano como ser que se interroga sobre sí mismo, para dar paso luego a una teología especial o concreta, en la que se considerarán los contenidos específicos de la fe, a modo de respuesta a ese interrogarse del hombre que ha sido puesto de relieve en el anterior momento del proceder teológico.

Sin entrar —no es éste el momento— en una crítica de los presupuestos de esa metodología rahneriana²⁰, señalemos que conduce a un tipo de exposición en el que el acento pasa de la Palabra de Dios al sujeto que la escucha, de tal forma que la teología fundamental acaba por absorber a la teología entera: el análisis del existente humano ocupa la primacía y la exposición del contenido teológico de la fe queda pospuesto para un segundo momento, que no acaba nunca de llegar y, cuando llega, resulta insuficiente²¹. No olvidemos por otra parte, que, para Rahner, en frase reiterada repetidas veces, ya desde las páginas de *Hörer des Wortes*, el hombre, oyente de la palabra, puede alcanzar su humanización tanto en la escucha efectiva de la Palabra divina, si Dios llega a pronunciarla, como en la escucha del silencio divino, si Dios no pronunciara palabra alguna; forma de hablar que reduce la Palabra divina histórica a una superestructura o añadido carente, a fin de cuentas, de verdadera importancia, y que implica postular la soledad del hombre o bien la identificación de su conciencia con la de Dios. La oscilación entre

19. KARL RAHNER, *Théologie et anthropologie*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, p. 101.

20. Para un análisis más detenido de la posición rahneriana, puede verse lo que hemos escrito en *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, y la voz *Karl Rahner* en *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 19, p. 646-648, con la bibliografía ahí citada.

21. Así lo confirma su última obra, la más sistemática de las publicadas hasta ahora: su *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979. Este libro de Rahner, precisamente por constituir, como acaba de decirse, un intento de exposición sistemática del pensamiento rahneriano, merecería un estudio detallado.

agnosticismo y panteísmo que encontrábamos en Tillich amenaza también a este planteamiento, con todos los equívocos que de ahí derivan.

3. Reivindicación de la teología

«A la disolución de la teología en antropología, que Feuerbach propugna, la teología no opone la disolución de la antropología en teología, sino la objetiva prioridad de la teología sobre la antropología: ¡y no para achicar al hombre, sino para acrecentarlo!»²². Estas palabras de Hans Küng pueden servirnos para llevar a término nuestro breve análisis crítico del giro antropológico de la teología, puesto que expresan, y con tono decidido, una verdad fundamental. En términos generales, se debe reconocer a Küng el mérito de haber advertido que la realidad humana puede ser afirmada sólo desde algo —mejor, Alguien— que la trasciende, y, por consiguiente, que la negación de Dios conduce irremisiblemente al vacío existencial y al nihilismo. Pero, por desgracia, esa percepción resulta destruida por el resto de su obra. Influido también por la crítica kantiana, a la que otorga un papel de hito histórico irreversible, Küng coloca al mismo nivel teórico el teísmo y el ateísmo, la afirmación de Dios y su negación, concibiéndolas a ambas como hipótesis que no cabe declarar ni verdaderas ni falsas, y entre las que por tanto hay que optar no en virtud de factores intelectuales, sino volitivos. Si afirma a Dios es en virtud del deseo de dar un sentido a la vida, para lo que advierte como indispensable optar en contra del nihilismo y sostener que Dios realmente existe²³.

Está claro que un tal planteamiento conduce a afirmar a Dios sólo y exclusivamente en cuanto que sirve de soporte a un hombre que, situado irremisiblemente ante lo mundano —sólo a eso se extiende su conocer—, postula a Dios para afrontar sin ambages la existencia, pero que no puede relacionarla con Dios, ni vivir de El²⁴. De

22. HANS KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, p. 303.

23. Esta es, a nuestro juicio, la tesis central de todo el pensamiento de Küng, presente ya en su escrito sobre la infalibilidad de fines de los años sesenta, subyacente a todo el itinerario seguido en *Ser cristiano* y ampliamente glosada en *¿Existe Dios?*

24. Nada más claro en este sentido que la frase final de *Ser cristiano*, con la que aspira a responder a la pregunta formulada al principio del libro («¿Por qué hay que ser cristiano? ¿Por qué no simplemente hombre, hombre de verdad?»): «Si guiendo a Cristo Jesús, el hombre puede en el mundo actual vivir, actuar, sufrir y morir realmente como hombre: sostenido por Dios y ayudando a los demás en la dicha y en la desdicha, en la vida y en la muerte» (*Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 759).



añí que en la obra de Küng, Dios sea afirmado, pero todo el lenguaje sobre El resulte ambigüo y confuso, y el mensaje cristiano sea sometido a un reduccionismo antropológico igual o mayor que el de algunos de los autores anteriormente mencionados. Ni que decir tiene, por lo demás, que un Sartre o un Feuerbach, por mencionar sólo a dos representantes de un racionalismo consecuente, no tendrían gran dificultad en poner de manifiesto la vaciedad de su intento apologético: ¿qué es, en efecto, ese Dios por el que se opta sino una creación o proyección del hombre mismo?, ¿no sería más valiente y más honrado proclamar que el hombre tiene el poder de dotar, con su propia voluntad, de sentido a la vida, en lugar de postular una fuente de sentido fuera de él?

Pero la verdad es que esa fuente de sentido el hombre no la postula sino que la encuentra. Todos los intentos que venimos examinando tienen un mismo defecto radical: imaginar al hombre como un ser que piensa en el vacío, concebir el pensar como expresión de la sola subjetividad y olvidar que todo pensar es conocer, que la realidad extramental no es un mundo extraño que tiene que ser buscado a partir del pensamiento, yendo más allá de él, sino al contrario, algo que, desde el primer momento, está presente en él —en el pensamiento— fecundándolo y haciéndolo existir.

Si advertimos esto con claridad, entonces entenderemos al hombre como lo que realmente es: un ser hecho para la comunicación, un ser que se realiza no por la proyección de deseos y afanes, sino por la apertura, en el conocimiento y el amor, a cuanto le rodea y, en última instancia, a los demás hombres y a Dios; un ser en el que el conocimiento funda el amor, y en el que el amor lleva a aspirar a un mejor conocimiento en busca de una unión que nada sea capaz de romper. Y, al entender todo eso, se hará posible que la Palabra divina despliegue su riqueza, y nos ilumine a fondo, manifestándonos, a la vez e inseparablemente, la profundidad del don que Dios hace de Sí mismo y la dignidad de la criatura humana en cuanto capaz de ese don²⁵. Pero este punto, el último y decisivo de nuestra relación, debe ser tratado por sí mismo.

25. Ni que decir tiene que si, según el orden de la naturaleza, la recta comprensión del hombre antecede —haciéndola posible— a la plena recepción de la Palabra de Dios, en el orden existencial puede darse una concomitancia entre ambos aspectos, e incluso, en cierto sentido, una posterioridad del primero con respecto al segundo. La gracia, dice el conocido aforismo, presupone la naturaleza, pero también es cierto que, estando esa naturaleza enferma o dañada, la gracia, precisamente para poder comunicarse, comienza por sanarla.

III. TEOLOGÍA Y VERDAD DEL HOMBRE

1. *Punta antropológica de las afirmaciones de la teología*

Comencemos nuestras consideraciones sobre la cuestión que acabamos de enunciar partiendo de un dato básico e incluso elemental: el cristianismo se basa en un anuncio, en una buena nueva, más aún en una interpelación. Cristo, los Apóstoles, la Iglesia, al dirigirse a los hombres, no lo hacen con el tono frío de quien refiere un acontecimiento o expone una doctrina preocupado por la coherencia, la objetividad o la verdad de lo que afirma pero despreocupado del impacto que sus palabras produzcan en sus eventuales oyentes; al contrario, hablan dirigiéndose al corazón del hombre, esperando una respuesta, más aún provocándola: sus palabras tienen el tono de una convocación, de una invitación, de una llamada. En la predicación cristiana el hombre no es simplemente una de las realidades de que se habla, sino, y esto primariamente, alguien a quien se habla, y que, por tanto, es afectado por el entero mensaje.

Por eso la tradición teológica y parenética se ha sentido autorizada a hablar del hombre tomando como punto de partida tanto las afirmaciones bíblicas y cristianas que directamente se refieren a él, como aquellas otras que versan de manera inmediata sobre Dios y su acción. Los ejemplos que podrían aducirse son innumerables. Mencionemos uno, de fecha reciente, pero enormemente expresivo: las palabras de Juan Pablo II en la Navidad de 1978, en las que el anuncio del Emmanuel, del Dios con nosotros, se prolonga en un canto al valor de cada ser humano. «Navidad —exclamaba el Pontífice— es la fiesta del hombre. Nace el Hombre. Uno de los millares de millones de hombres que han nacido, nacen y nacerán en la tierra. (...) El hombre, objeto de cálculo; considerado bajo la categoría de la cantidad; uno entre millares de millones. Y, al mismo tiempo, uno, único e irrepetible. Si nuestras estadísticas humanas, las catalogaciones humanas, los sistemas políticos, humanos, económicos y sociales, las simples posibilidades humanas no consiguen asegurar al hombre el que pueda nacer, existir y operar como un ser único e irrepetible, todo eso se lo asegura Dios. Por El y ante El, el hombre es siempre único e irrepetible, alguien eternamente ideado y eternamente preelegido, alguien llamado y denominado con su propio nombre»²⁶.

26. Mensaje en la fiesta de Navidad, 25-XII-1978, en «L'Osservatore Romano», 27/28-XII-1978.

Unos años antes, todavía como cardenal Karol Wojtyła, en una conferencia ya citada, se expresaba en términos muy parecidos. «Mediante la revelación del don del Espíritu Santo —decía en aquella ocasión—, el Evangelio manifiesta de modo particular la profundidad del espíritu humano». El hombre se interroga sobre sí mismo —comentaba—, la psicología y la filosofía —fruto de ese interrogarse— analizan las expresiones de nuestro ser buscando su íntima realidad, ansiando un fundamento. De manera neta y decidida, con firmeza suprema, el Evangelio, al revelar que el Espíritu de Dios se comunica al hombre, «afirma que el espíritu humano es morada, tabernáculo, lugar de encuentro. No es posible reducirlo a sus solas manifestaciones, a los actos de conciencia, de elección, de decisión». No somos un ser sin substancia, mero haz de vivencias que se deshace con el desplegarse del tiempo, engaño carente de realidad que se desvanece irremisiblemente; Dios nos habla, más aún Dios viene a nosotros, y, al venir a inhabitar en nuestro espíritu, manifiesta que éste es capaz de recibir a Dios, y por consiguiente, que está dotado de consistencia, que participa en algún modo de la eternidad²⁷.

Otros muchos textos del propio Karol Wojtyła y de los más diversos autores cristianos podrían alegarse para documentar la universalidad de una forma de proceder consistente en deducir, a partir del mensaje cristiano de salvación, enseñanzas sobre el hombre, de acuerdo con un principio que el Concilio Vaticano II formuló en frases merecidamente famosas: «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado (...). Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»²⁸. Puede, pues, más aún, debe hablarse, como lo hacía Karol Wojtyła en *Signo de Contradicción*, de un «carácter antropológico, o incluso antropocéntrico de la Revelación ofrecida a los hombres en Cristo»²⁹. Hay una «punta antropológica» en todas las doctrinas teológicas: lo que la fe nos dice sobre Dios, sobre la Trinidad, sobre Cristo, sobre los sacramentos, no sólo nos manifiesta la realidad de Dios y de su designio salvífico, sino que

27. Cfr. KAROL WOJTYŁA, *La fe de la Iglesia*, o.c., p. 71-73.

28. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.

29. *Signo de contradicción*, Madrid 1979, p. 132. Sobre los aspectos del pensamiento del cardenal arzobispo de Cracovia a los que acabamos de hacer referencia, ver nuestro estudio *Fe en Dios, amor al hombre. La antropología teológica de Karol Wojtyła*, en «Scripta Theologica», 11 (1979), p. 297-353, en especial p. 325-326 y 350-352.

también nos revela algo del ser del hombre, en cuanto que sujeto capaz de recibir ese mensaje y destinatario de esa interpelación.

¿Implica lo que acabamos de afirmar una vuelta, aunque con diferencias de acento más o menos importantes, al «giro antropológico de la teología» antes considerado? En modo alguno, e importa subrayarlo ya que, por debajo de la aparente similitud e incluso identidad de algunas afirmaciones, late una diferencia profunda, hasta el punto de poder decirse que están en juego dos planteamientos antitéticos.

En el «giro antropológico» en la línea de un Tillich, de un Bultmann o de un Rahner, la teología tiende a subsumirse en una analítica del sujeto humano, en cuanto que éste se posee de manera refleja, toma conciencia de sí, adviene a la existencia auténtica, se afirma frente a la angustia etc., con ocasión de la palabra de la revelación. La predicación de la palabra, la proclamación del *kerigma*, el presentarse de la revelación son, en ese planteamiento, momento imprescindible para la autocomprensión o autoafirmación del sujeto, pero lo que en esa autocomprensión o autoafirmación se expresa no proviene de la palabra, sino del sujeto mismo. «Giro antropológico de la teología» significa, en este contexto, no ya que la teología se ocupe del hombre, y ello de manera constitucional y decisiva, sino más bien que la teología habla del hombre, y sólo del hombre. La analítica existencial que se practica es ciertamente una analítica del existente humano en cuanto que éste se afirma en el horizonte de lo divino, pero esa analítica habla, al fin y al cabo, sólo del hombre, y sólo de él toma su substancia, ya que la posición que Dios ocupa es precisa y estrictamente la que se acaba de decir: horizonte, realidad presupuesta y afirmada, pero no conocida de por sí, cuya función se agota en hacer posible al sujeto humano el presentarse ante sí mismo.

Al afirmar, en cambio, como lo hemos hecho en párrafos anteriores, una «punta antropológica» de las afirmaciones teológicas lo que queremos decir es algo muy distinto, como la pone de relieve una lectura atenta del citado texto de la *Gaudium et spes* en el que se proclama que la palabra de la Iglesia, el anuncio de Cristo revela al hombre lo que es el hombre. Es claro, en efecto, según ese texto, que la palabra evangélica no es mera ocasión para que el hombre se autorrevele a sí mismo su propio ser, sino que es ella, la palabra, quien lo revela. Más aún, lo hace, revelando en primer lugar y ante todo a Dios, hacia quien invita a dirigir la atención: sólo luego, en un segundo momento, la mirada se vuelve hacia el hombre, no, cier-

tamente para olvidarse de Dios y del designio divino que la revelación ha dado a conocer, sino para, desde ese conocimiento, interrogarse sobre el hombre. La reflexión se inicia, en suma, a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo tiene que ser el hombre para poder ser objeto de un designio divino tal y como el que la palabra evangélica nos ha manifestado? Hay pues una preocupación por el hombre, una atención decidida al hombre, pero una atención teológica. Y ello en un doble sentido: en cuanto que el hombre es visto y reconocido como ser referido a Dios, y en cuanto que la palabra de la revelación, la palabra divina, no agota su función en el mero provocar la autoconciencia, sino que rige y gobierna el entero proceso de reflexión y conocimiento.

Volvemos a encontrar, en la contraposición que acabamos de esbozar, la diferencia que apuntábamos más arriba entre una interpelación que emana de lo desconocido y una interpelación que procede de quien, al interpelar, se manifiesta y da a conocer. En otros términos, el punto decisivo del tema que nos ocupa está en el reconocimiento del valor manifestativo de la palabra divina. El *kerigma* cristiano no es, como imaginó Bultmann, una palabra que sitúa al hombre ante la seriedad de la decisión existencial, pero que le deja al oscuro sobre el sentido de la existencia, de modo que es sólo la propia autocomprensión humana, en cuanto que anterior o, en cualquier caso, exterior a la palabra de la predicación, la que determina el contenido de la decisión; es una palabra que interpela a la vez que manifiesta, más aún que interpela en la medida en que manifiesta y fundándose en lo manifestado. En ella, como dijo Cullmann, y precisamente en polémica con el planteamiento bultmaniano, el indicativo precede al imperativo³⁰.

Con estas afirmaciones rozamos problemas gnoseológicos capitales, ya que tomamos posición ante la cuestión, no por estudiada y debatida menos compleja, de la intencionalidad de nuestro conocimiento. No vamos sin embargo a analizarla temáticamente, ya que nos apartaría de nuestro objeto. Dándola por resuelta, centremos nuestra atención en la consideración de la forma teológica de proceder que acaba de ser descrita, a fin de determinar con más detalle el lugar que la pregunta antropológica ocupa en el teologizar. Para ello convendrá que nos detengamos un poco con objeto de insistir en algunas cuestiones capitales, de las que depende la adecuada in-

30. OSCAR CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübinga 1964 (ver las observaciones sobre la hermenéutica incluidas en los prolegómenos con que se inicia la obra).



telección de cuanto acaba de decirse: la realidad del hombre como ser abierto, el dogma de la creación, el concepto de lo sobrenatural.

2. *Hacia una antropología abierta*

Quienquiera que lea de modo directo y sin prejuicios los textos de la tradición cristiana y, en primer lugar, los que constituyen su elemento primordial, la Sagrada Escritura, llegará en seguida a la conclusión que formulaba Leo Scheffczyk: «el primer objeto y el contenido central de la revelación es Dios y no el hombre». Pero al mismo tiempo advertirá —como indicaba a continuación el mismo Scheffczyk— que ese hecho no implica una «insuficiencia» antropológica, antes bien constituye «un dato positivo importante de la doctrina de la Biblia sobre el hombre», ya que manifiesta que el hombre ha de ser visto «en constante dependencia de Dios y en relación a El»³¹. «El hombre bíblico —afirma, por su parte, Ceslas Spicq— es esencialmente religioso. No puede ser definido más que como el término de una relación: un *cara a cara*, el *hombre delante de Dios*»³².

Al reproducir esas declaraciones ¿no estamos prestando el flanco a las críticas dirigidas al cristianismo acusándolo de antihumanista, de negar la substantividad del hombre, de alejarlo de sí, de alienarlo? Lo haríamos ciertamente si el hombre se realizara en el aislamiento o en una inmanencia puramente intrahumana. Pero lo que el mensaje bíblico, y la propia experiencia humana, ponen de manifiesto es precisamente lo contrario, a saber: que el hombre es un ser no cerrado sino abierto, llamado a la inter-relación, al diálogo, a la comunicación; un ser que no alcanza su perfección extrayéndola de sí mismo, sino entrando en comunión con cuanto le circunda; un ser, en suma, cuyo valor «no resulta determinado en función de su origen, sino en relación con su destino»³³, o, para hablar con mayor exactitud, un ser cuyo valor estriba precisamente en que no está circunscrito a aquello que es por origen sino que puede abrirse a lo que está allá, alcanzando en esa apertura su perfección y su destino.

31. LEO SCHEFFCZYK, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967, p. 36.

32. CESLAS SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París 1961, p. 112.

33. CESLAS SPICQ, o.c., p. 114.

Estamos en presencia de un momento crucial —quizá incluso el decisivo— para el tema que nos ocupa. Momento, por lo demás, que está en íntima relación con uno de los dogmas cristianos fundamentales: el de la creación. La verdad de la creación nos hace, en efecto, de una parte conocer a Dios como ser pleno en sí mismo —perfecta intercomunicación trinitaria— de quien el mundo fluye, no por virtud de la necesidad, sino como consecuencia de una libre decisión creadora y, de otra, entender al universo como constituido por seres que son en la medida en que reciben. De esa forma comprendemos que realizarse y recibir no se contraponen sino que se implican en el ser de la criatura; y, a la vez, somos reafirmados en la certeza de que los seres que nos rodean no son meras apariencias, ni creaciones de nuestra mente, sino seres reales, consistentes, verdaderos.

El hombre se nos presenta así como un ser entre seres, todos ellos dotados de realidad. Afirmación básica, que tiene no obstante que unirse a otra que la completa, ya que el hombre no es un ser más entre la multitud de seres que integran el cosmos, sino un ser singular: es espíritu, ser capaz de conocimiento y amor, persona. El hombre no sólo realiza una esencia, situándose así en un nivel o lugar concreto en la jerarquía de los seres, sino que puede, por el conocimiento, abrirse a la totalidad del ser, abarcar el entero universo. *Anima* —decía Santo Tomás, retomando expresiones aristotélicas— *est quodammodo omnia*, el alma es en cierto modo todas las cosas³⁴.

Hay, por eso, una trascendencia del hombre sobre el cosmos, y, como consecuencia, una centralidad del hombre en el cosmos, ya que el universo entero está referido a él en cuanto que término —al menos potencial— de su conocimiento. Conclusión ésta aparentemente opuesta a la anterior, a no ser que recordemos que todo eso se predica del hombre precisamente en cuanto que conoce y ama. Porque, en ese mismo momento, volvemos a las afirmaciones precedentes: el hombre se desarrolla y realiza no en la medida en que saca de sí, sino en la medida en que se abre a, en la medida en que se une con.

Ciertamente en ese advertirse referido a cuanto le rodea y en ese advertir lo que le rodea referido a él, el hombre podrá sentir la invitación a detenerse, a fin de interrogarse sobre sí mismo: ¿cómo está constituido el ser humano para poder abrirse, y abrirse a la totalidad del ser?, ¿qué es, quién es el hombre para poder abrirse

34. Cfr., por ejemplo, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.3.

y referir a sí todas las cosas? Surge así la pregunta antropológica, con la que engarza esa punta antropológica de nuestro conocer, a la que antes nos referíamos. Pero resulta a la vez claro que esa pregunta no es pregunta terminal, en la que se aquiete definitivamente el conocer, sino más bien momento de paso que lanza al hombre más allá de sí mismo, ya que, captada en toda su hondura, esa pregunta nos lleva a advertir de manera cada vez más clara el hecho decisivo ya subrayado; que el hombre se realiza al salir de sí, al entregarse, al darse.

Llegamos de esta forma a una conclusión paradójica en apariencia: la antropología, que es un saber sobre un ser que está abierto a la totalidad, no es sin embargo un saber total. El *logos* sobre el hombre no agota la realidad, y ni siquiera da por entero razón del hombre mismo. El *logos* sobre las cosas y el *logos* sobre Dios —la teología, en el sentido originario de la palabra— no sólo son saberes dotados de substantividad propia, sino que se nos presentan como saberes imprescindibles, incluso para conocer al propio hombre, ya que sólo advirtiendo la riqueza del mundo y de Dios podemos conocer la infinitud a la que el hombre se abre. La antropología no sólo no se identifica con el saber total sino que ni siquiera se basta a sí misma en cuanto saber sobre el hombre. Es un crimen, decía ya Aristóteles, no hablarle al hombre más que de lo humano³⁵.

35. Completamos lo dicho en el texto con dos observaciones que derivan de cuanto acabamos de escribir.

a) Toda reducción del entero saber a antropología, si no se refugia en el agnosticismo —encerrando al hombre en el círculo de sus construcciones mentales—, desemboca irremisiblemente en el panteísmo, ya que, para sostener que el hombre, conociéndose a sí mismo, lo conoce todo, resulta necesario identificar sin más al hombre con el todo, no sólo intencional sino ontológicamente.

b) Unos de los más graves equívocos en que puede incurrirse es el de quienes, queriendo impulsar la preocupación antropológica, postulan que la filosofía, o la teología, dejen de ocuparse de las cosas, o de las realidades de la fe, considerándolas en sí mismas, para considerarlas en cambio según lo que significan en relación al hombre y a su salvación. Usar ese lenguaje es olvidar que el hombre se realiza, y edifica precisamente en su apertura a la realidad, a los demás y a Dios; lo que los seres y el Ser significan en relación al hombre y a su salvación está en estricta dependencia de lo que en sí mismos son. El en-sí y el para-mí no pueden ser jamás contrapuestos, ya que es el primero quien fundamenta el segundo. Ciertamente, en la medida en que nuestro conocer actual no nos otorga una visión intuitiva del espíritu, en el estado presente el amor es más unitivo que el conocimiento (cfr. *Summa Theologiae*, 1-2, q.27, a.2; 2-2, q.27, a.1-2 y 4), de ahí que nos amenace la tentación de encerrarnos en el juego de nuestros conceptos; pero el remedio para esta tentación no está en una falsa contraposición entre el en-sí y el para-mí, sino en la advertencia del carácter intencional del conocer y en la consiguiente orientación del espíritu no hacia las meras ideas, sino hacia la realidad de los seres que en las ideas o conceptos se manifiestan, y, por tanto, hacia la comunicación y el amor.



3. *El hombre, capaz de Dios*

La filosofía personalista, al analizar la dialéctica del yo y del tú, ha subrayado con particular viveza la ordenación del hombre al amor. Y, al mismo tiempo, ha descrito con acentos muy marcados esas ansias de una unión más plena que surcan el corazón humano al que no le es dado, en el estado presente, alcanzar una total identificación con el amado. Los autores místicos lo habían expresado a lo largo de los siglos con tonos aún más fuertes. Y es lógico que así fuera, ya que si hay un conocer que esté marcado por una aguda conciencia de la distinción y la trascendencia es precisamente el conocimiento del hombre acerca Dios.

Nuestro conocer se inicia con la experiencia sensible. Cada uno de nuestros actos de conocimiento va acompañado de la conciencia, confusa o clara, de nuestro yo, en cuanto que sujeto de ese acto de conocer. En virtud de la reflexión podemos captar la naturaleza y propiedades del espíritu. A partir de ahí nuestra mente se eleva hacia Dios. El conocer humano y, específicamente, la antropología son, desde este punto de vista, presupuesto de la teología: es el conocimiento de los seres lo que nos permite saber lo que es el ser y hablar, por tanto, de Dios como el Ser por esencia; y el conocimiento de nosotros mismos lo que nos permite saber lo que es el espíritu y hablar, por consiguiente, de Dios como espíritu puro, vida plena, conocimiento y amor infinitos.

De nuevo la verdad de la creación fundamenta estas afirmaciones, ya que, al proclamar que los seres reciben de Dios su entera realidad, se pone de manifiesto que no puede por menos de haber en ellos huellas, vestigios o, incluso, en el caso de los seres espirituales, una imagen de su Creador³⁶. Pero si la creación nos habla de la similitud entre la criatura y el Creador, nos habla a la vez, e inseparablemente, de la distancia entre ambos, según el aforismo consagrado por el Concilio Lateranense IV: *inter creatorem et creaturam nos potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*³⁷. Nuestro conocimiento de Dios es un conocimiento por analogía, que implica, por tanto, la diferencia. La teología en cuanto *logos* o palabra humana sobre Dios, presupone, en el sentido recién dicho, el conocimiento del mundo y del hombre, pero no es, en modo alguno,

36. Sobre la distinción entre vestigio e imagen, ver la exposición sintética de Santo Tomás de Aquino, en *Summa Theologiae*, 1, q.45, a.7.

37. CONCILIO LATERANENSE, IV, Cap. 2. *De errore abbatís Ioachim*, DS 806.

una «antropología proyectada», sino una palabra pronunciada con conciencia de que Aquel de quien se habla trasciende lo que expresan nuestras palabras, ya que en El toda perfección se realiza de un modo que se eleva infinitamente sobre el modo humano. Podemos, en suma, hablar sobre Dios ya que en El se encuentra la perfección que nuestras palabras significan, pero sin olvidar jamás que esa perfección no se da en El del modo limitado y circunscrito que tiene en la realidad creada, sino de forma infinita, plena e ilimitada ³⁸.

Desde una perspectiva existencial esa conciencia de la distancia desemboca en esa tensión entre temor y deseo, espanto y exaltación que testimonia San Agustín en un conocido párrafo de sus *Confesiones* ³⁹ y de la que tantas veces han hablado los cultivadores de la historia de las religiones. En esa tensión se inserta, de modo frontal y directísimo, el mensaje cristiano, ya que ese mensaje anuncia precisamente que Dios ama los hombres, y que los ama hasta el extremo de comunicarse a ellos, y de hacerlo asumiendo la condición humana, haciéndose —en frase repetida por la patrística— hijo del hombre para que los hombres lleguen a ser hijos de Dios. Desde ese momento el pensamiento de una unión entre hombre y Dios deja de ser ensueño o tentación orgullosa, para convertirse en realidad que Dios mismo ha hecho posible.

De ahí esa exaltación que caracteriza a los textos cristianos. Lo que importa aquí señalar es que esa exaltación, y la maravilla que la acompaña, revierten sobre el propio hombre. «¿Qué es el linaje humano para que de él te acuerdes?, ¿qué es el hombre para que te cuides de él? Y sin embargo lo hiciste poco menor que los ángeles, de gloria y honor lo coronaste, le diste imperio sobre la obra de sus manos, todo lo pusiste bajo sus pies», afirmaba ya el salmista ⁴⁰. Situado no ya ante una providencia amorosa, sino ante la autodonación de Dios mismo, el cristiano consciente de su fe experimenta ese mismo sentimiento pero llevado hasta su culmen. «Reconoce, oh cristiano, tu dignidad», exclamaba San León Magno ⁴¹. El hombre para comprenderse a fondo a sí mismo —afirma en nuestros días Juan Pablo II—, necesita acercarse vitalmente a Cristo, «entrar en El con todo su ser», «*apropiarse* y asimilar toda la realidad de la Encarna-

38. Sobre la distinción entre «perfectio significata» y «modus significandi», ver SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1, q.13, a.3 y 6.

39. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 11, 9, 1 (PL 32.813-814).

40. Ps. 8, 5-7.

41. S. LEÓN MAGNO, *Sermones* 21,3 (PL 54.192).

ción y de la Redención»; cuando eso ocurre, cuando tiene lugar ese proceso, entonces —añade— «da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo. ¡Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha *merecido tener tan gran Redentor*, si *Dios ha dado a su Hijo* a fin de que él, el hombre, *no muera, sino que tenga la vida eterna!*» «En realidad —concluye el Pontífice— ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo»⁴².

Encontramos aquí la razón de la incisividad de la «punta antropológica» propia de las afirmaciones cristianas, la explicación del por qué de la frase de la *Gaudium et spes* según la cual sólo en Cristo conoce el hombre al propio hombre. Porque el hecho es que, en el mensaje cristiano, el hombre aparece no sólo como ser que es capaz de abrirse a la totalidad del cosmos, ni tampoco sólo como ser que es reflejo e imagen de la divinidad, sino, mucho más radicalmente, como ser que es capaz de Dios, que es apto para recibir a Dios⁴³. Y esta es sin duda la afirmación más audaz que cabe hacer en antropología, ya que equivale a establecer un parentesco y, en cierto modo, una igualdad entre el hombre y Dios⁴⁴.

«El hombre y su vocación suprema se desvelan en Cristo mediante la revelación del misterio del Padre y de su amor», leemos en la *Dives in misericordia*. Poco después la encíclica insiste en esa misma idea, con un énfasis especial: la revelación sobre el ser del hombre que se realiza en Cristo no puede ser captada, y llevada a efecto, «más que a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor»⁴⁵. Sólo desde el amor divino, desde un amor que tiene entrañas de misericordia, de don liberal y libre de sí mismo, se comprende con exactitud la revelación sobre el hombre contenida en el mensaje cristiano. En otras palabras, para captar adecuadamente las implicaciones que de ese mensaje derivan, hay que tener presentes

42. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

43. «El hombre es grande —escribe Spicq en obra ya citada— no tanto por ser criatura de Dios cuanto por ser objeto del amor y de la liberalidad divinos. Su dignidad no es sólo la de ser imagen de Dios, sino la de ser su hijo, la de participar, ya desde ahora y para siempre, de la vida divina» (o.c., p. 117).

44. «Fecisti nos Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te» (SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 1,1: PL 32. 661). «La religión es la mayor rebelión del hombre que no quiere vivir como una bestia, que no se conforma —que no se aquieta— si no trata y conoce al Creador» (JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, n. 73).

45. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 1.

todas las dimensiones del anuncio evangélico, concretamente el hecho de que la predicación cristiana, al proclamar al hombre como ser capaz de Dios, afirme a la vez la plena y total gratuidad de la donación de Dios al hombre: el hombre es hijo de Dios no por naturaleza, sino por gracia.

Se hace aquí necesario recordar algunas nociones capitales de la teología cristiana: el concepto de lo sobrenatural, el de potencia obediencial y otros análogos o conexos. No vamos, como es obvio, a entrar en el problema que esas nociones evocan, pero era imprescindible mencionarlas para sentar una afirmación fundamental, relacionada con todas ellas: esa capacidad de Dios que la predicación cristiana atribuye al hombre está en dependencia de la llamada divina, y eso tanto ontológica como gnoseológicamente. En otras palabras, hay en el hombre una capacidad remota respecto a la posesión de Dios, ya que sólo el espíritu puede ser elevado a la visión y el goce de la vida divina, pero esa capacidad remota no implica ni virtualidad ni exigencia respecto a esa participación, de modo que ni la reclama necesariamente ni constituye base analítica suficiente para afirmar la posibilidad de su realización. Es la libre acción divina la que, por la gracia, produce en el hombre la capacidad próxima para la comunicación íntima con Dios, y, paralelamente, es la palabra divina quien revela y manifiesta esa capacidad que acaba de ser concedida.

Todo ello tiene una consecuencia epistemológica crucial que nos permite llegar al término de nuestras consideraciones. Esa hondura del hombre que Cristo revela al hombre, es una hondura que el hombre, fuera de Cristo, no puede en modo alguno conocer. Lo que la palabra cristiana hace no es, meramente, darnos a conocer una riqueza que estaba nativamente en nosotros, pero que nosotros no habíamos advertido, sino, mucho más radicalmente, manifestarnos una dignidad que ella misma —o, para ser más exactos, la gracia que la acompaña— produce al tiempo que nos la revela. De ahí que una reflexión sobre el existente humano desarrollada abstrayendo de la palabra divina no puede percibirla. El cristiano se sentirá ciertamente —y así lo hemos subrayado en páginas anteriores— impulsado a interrogarse sobre sí mismo en cuanto destinatario de la gracia, pero tanto esa interrogación como la respuesta están en estricta dependencia de la palabra divina: es ella, y no la simple reflexión sobre la experiencia existencial —ni siquiera sobre la experiencia existencial cristiana—, la que nos manifiesta el don de la gracia y la

que nos permite por tanto hablar del hombre como ser real y positivamente capaz de Dios ⁴⁶.

De esta forma no sólo reencontramos la afirmación ya antes asentada —la antropología no subsume el entero saber y necesita, incluso para hablar del propio hombre, remitir al resto de los saberes, que nos manifiestan la realidad a la que el hombre se abre—, sino que resulta evidente que esa afirmación tiene, a nivel teológico, dimensiones propias. No cabe afirmación más decidida del ser humano que la hecha por el cristianismo al proclamar que el hombre es capaz de Dios. Pero, a la vez, es patente que la reflexión antropológica cristiana está en estricta dependencia de la reflexión teológica, es decir de la profundización en la Palabra que Dios nos ha dirigido, ya que es esa Palabra, y sólo esa Palabra, quien nos da a conocer el don divino y, por tanto, la profunda dignidad de la que el hombre está dotado.

4. *A modo de conclusión*

Con las reflexiones anteriores hemos llegado al final del itinerario emprendido para precisar las relaciones entre teología y antropología. Tal vez sea oportuno trazar una síntesis, enunciando algunas breves proposiciones en las que se resuma cuanto hemos venido diciendo.

El hombre se nos ha presentado no como un mero objeto del saber, sino como sujeto de ese saber mismo. Situado en el mundo, del que en cuanto ser finito forma parte, lo trasciende ya que, en cuanto espíritu, está abierto, en virtud de su inteligencia, a la entera realidad y puede elevarse, por vía de inferencia, hasta la fuente de la realidad, Dios mismo, si bien conociéndole sólo bajo la forma de analogía o comparación y en la distancia. La revelación cristiana nos da a conocer que Dios se comunica libremente a los hombres y, de esa forma, nos revela la profunda dignidad del hombre, capaz no sólo de abarcar el mundo, sino, en virtud de la gracia, de comunión con Dios. Todo lo cual presupone, por lo demás, que el hom-

46. Pensar lo contrario implica sostener que la granja puede ser objeto de experiencia, o, más radicalmente, afirmar que el hombre puede poseer a Dios por naturaleza, lo que, de una forma u otra, aboca al panteísmo. De ahí el equívoco que subyace al «giro antropológico» antes criticado, no sólo en la posición de un Tillich, en la que resulta patente, sino incluso en la de un Rahner, ya que la teoría del existencial sobrenatural no es solución suficiente y acaba resultando puramente verbal.

bre alcanza su perfección en el acto de abrirse a lo que no es él mismo: el universo, los demás seres espirituales, Dios; la historia de la realización del ser humano no es la historia del despliegue de una realidad que estuviera previamente, aunque de manera confusa, en su interior, sino la historia de su compenetrarse, en diálogo de conocimiento y amor, con cuanto le rodea, y con Dios de quien todo procede.

A nivel gnoseológico y epistemológico, las realidades que acabamos de sintetizar nos conducen a las conclusiones siguientes, con las que terminamos nuestra exposición:

1.^a El saber humano, y concretamente el saber que el hombre alcanza sobre sí mismo —la antropología—, es presupuesto de la teología entendida como saber del hombre acerca de Dios, ya que este saber se construye, según acabamos de decir, por vía de analogía o comparación a partir de lo que el hombre sabe sobre la realidad y sobre su propio ser. Esto es así incluso en el caso de la revelación cristiana, ya que, en ella, Dios no se comunica aún como objeto de visión, sino por medio de la palabra, y por tanto condescendiendo con nuestro lenguaje. Pero, aunque el conocimiento que el hombre tiene de la realidad creada y de sí mismo sea presupuesto de su hablar sobre Dios, el discurso teológico no es una mera proyección del hablar humano ordinario, puesto que ese discurso está entreverado por la percepción de la distinción y de la diferencia: Dios trasciende al hombre y la realidad significada por nuestros conceptos se da en Él de un modo que excede por entero a su realización creada. La teología no es un doble de la antropología —una forma camuflada de hablar del hombre—, sino un saber diverso, un verdadero y propio hablar de Dios.

2.^a La antropología en cuanto que saber sobre el hombre, y por tanto en cuanto saber que nos compromete y en el que estamos comprometidos, ocupa un lugar primordial en el conjunto del proceder de nuestro pensamiento. Sin embargo no es el saber único ni el saber supremo, ya que no es autosuficiente y necesita, para iluminarnos respecto a nosotros mismos, estar a la escucha del resto del saber y, muy especialmente, del saber sobre Dios y desde Dios, es decir de la teología, que, al hacernos penetrar en el conocimiento de los designios divinos, nos sitúa, de manera definitiva, ante la verdad de nuestra vocación y de nuestro destino.

3.^a Todo saber del hombre, y también la teología, tiene una «punta antropológica», es decir nos revela algo sobre el hombre

mismo, ya que, en la medida en que es un saber humano, nos manifiesta que el hombre es capaz, de una forma o de otra, de entrar en relación con la realidad sobre la que ese saber versa. Sin embargo los diversos saberes que el hombre alcanza, y, en concreto la teología, no se reabsorben en antropología, no se agotan en revelarnos algo sobre el hombre —esa capacidad a la que se acaba de hacer referencia—, sino que nos manifiestan, en uno u otro grado, las realidades de las que cada uno de ellos se ocupa; más aún sólo en la medida en que nos hablan real y verdaderamente de esas realidades nos dicen algo sobre el hombre: en la medida en que conocemos algo de una realidad podemos percibir lo que implica y presupone la capacidad de entrar en relación con ella. Por decirlo en frase breve, la teología trasciende a la antropología, y la fundamenta.

SUMMARIUM

DE ANTHROPOLOGICA DIMENSIONE THEOLOGIAE

Societas nostris temporibus, cum ab alta labore sollicitudine ob hominis conditionem, doctrinis pervaditur et sentiis, quae omnes cognitiones reducunt ad considerationem de homine, scilicet ad anthropologiam. An autem haec sollicitudo atque illae sententiae revera necessario convenient quærere possumus, immo quoque, si theologicè loquimur, quid sit ea scientia quam Theologiam noncupamus, quantumque studium atque consideratio de homine ad illam referant.

Auctor, haec proferens quaesita, ea solvere conatur disceptans in primis de ipsa scientia anthropologica de eiusque ordine et proprietatibus. Sapientis est dicere quid sit homo, quia haec quaestio redditum postulat ad principia. Magni autem ponderis est, immo maximi, si huic interiori hominis sciscitationi respondere volumus, usus disciplinae phenomenologicae, nos de humanae vitae proprietatibus certiores efficiat. Phenomenologiae tamen auxilium minime haberi potest tamquam definitivum, quinimmo transitus postulatur ad metaphisicam, ubi universae anthropologiae ultimatum statuuntur ratio atque modus.

Nam dubia, quae superiores generaverunt quaestiones, tantummodo metaphisicus solvere potest; praesertim quia reductio omnium scientiarum ad cognitionem de homine ab illorum philosophorum sentiis exigitur qui «idealismo» plus minusve scatunt. Quam ob rem auctor postea considerat sic dictam conversionem Theologiae ad anthropologiam, cuius duas ponderat formas: I) illam videlicet reductionem Theologiae ad anthropologiam quam Feuerbach praesertim acriter defendit; atque II) novum cursum anthropologicum Theologiae quem variis vocibus variisque rationibus nuper Bultmann, Tillich, Rahner proposuerunt.

Huiusmodi sentiis critique perpensis atque reiectis, Theologiae quidem momento lucide solidato, auctor agit tertio de relationibus inter Theologiam, cuius fundamentum antea staturat, atque anthropologiam. Ipsa natura revelationis, prout est locutio Dei ad homines, initium praebet demonstrationi. Homines, enim, qui locutionem Dei accipiunt, illa quodammodo implicantur, ita ut quaevis Theologiae thesis humanas res tangit, quia Theologia hominem habet divinae locutionis capacem atque talem qui ab ea affici possit. Humanarum autem rerum consideratio nequaquam se-

cumfert Theologiam reducere seu derivare ad anthropologiam, cum homo sit ens «apertum», scilicet quod perficitur in se alium a se attingendo. Ultima huius argumentationis nervus totus in duobus sistit veritatibus: in certitudine videlicet creationis atque gratuita vocationis qua Deus nos divinitatem communicat. Ita conclusio patet: anthropologia neque unica neque summa cognitio est, cum e contra ne quidem sibi sufficiat atque, ad hominem de sui ipsius conditionem erudiendum, audire indigeat alias scientias atque illam praesertim quae de Deo agit et a Deo venit, scilicet Theologiam. Paucis verbis: Theologia anthropologiam sustentat atque transcendit.

SUMMARY

THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THEOLOGY

Modern culture, marked as it is by an intense preoccupation with man, is criss-crossed in addition by filaments of thought which tend to reduce all knowledge to knowledge about man, to anthropology. Do these two ways of looking at things really go logically together? From the theological standpoint, what is the nature of the science which we call theology, and what is the place in of the reference to man? What are the relations between anthropology and theology?

These are the questions which Prof. Illanes puts to himself. He begins by examining the nature of anthropological knowledge, its genesis and characteristics. The anthropological problem is a sapiential problem, which aspires to ultimate solutions. In this self-interrogation of man about himself, a central place is occupied, on the scientific level, by the phenomenological point of view, by means of which the existential dimensions of human experience are grasped. This point of view, though, is not complete, and it is impossible to evade the necessity of advancing to the metaphysical level, where the direction taken by every anthropological system is determined.

It is precisely to the metaphysical level that the problem raised by the questions initially propounded belongs. The reduction of all knowledge to knowledge about man depends, in the resort, on metaphysical principles of the idealist type. At this point, the author proceeds to examine the so-called anthropological inversion of theology, within which he distinguishes two divisions: a) the reduction of theology to anthropology, as postulated particularly by Feuerbach; and b) the anthropological twist in theology, as advocated in somewhat different tones by Bultmann, Tillich or Rahner.

After having criticized these types of approach, and shown the substantive nature of theology, Prof. Illanes analyses the relations between theology, as thus established, and anthropology. One datum provides his point of departure: revelation is a word addressed by God to man, who, as recipient of the message, is involved in it. There is therefore an anthropological element in every theological statement, since man, in theology, is presented as a being with the capacity to receive this message and to be affected by it. This anthropological element, though, does not imply the reduction of theology to anthropology or an anthropological twist in theologizing, since man is an open being who precisely fulfils himself in his openness to what is distinct from him. The truth of creation and the gratuitousness of the call to communication with God constitute the axis of this section of the argument, until he final conclusion is reached: anthropology is neither the only nor the supreme type of knowledge, since it is not self-sufficient and needs, if it is to enlighten man about himself, to be attentive to knowledge of other kinds, and especially to knowledge about God and from God, that is to say, to theology; theology, in a word, transcends anthropology, and provides its basis.